

# TERRITÓRIO EM MOVIMENTO – COMUNIDADES CAMPONESAS DA AMAZÔNIA ORIENTAL (MISSÃO DE MARIA DA PRAIA E ROMARIA DO PADRE CÍCERO)

dos  
sie

Maria Antonieta de Costa Vieira

## RESUMO

O campesinato que se forma historicamente na Amazônia oriental se caracteriza por uma intensa mobilidade espacial em direção à fronteira em busca de terras, decorrente das dificuldades de reprodução social em outras regiões. Este artigo trata de duas comunidades camponesas que, inspiradas pela profecia das Bandeiras Verdes, atribuída ao Padre Cícero de Juazeiro, se organizaram como movimentos sociais e se deslocaram na Amazônia oriental por mais de 20 anos em busca de uma terra prometida. Os movimentos estudados expressam na sua construção uma leitura do processo de ocupação da fronteira, de um ponto de vista religioso e camponês, podendo ser vistos como metáfora de um campesinato de fronteira que busca seu lugar social.

## PALAVRAS-CHAVE

Camponeses - Pará. Fronteira. Amazônia. Movimentos sociais - Pará. Religião popular.

## ABSTRACT

The peasantry formed historically in eastern Amazonia is characterized by an intense spatial mobility toward the frontier in search of land, intense spatial mobility toward the border in search of land, resulting from difficulties in social reproduction in other regions. This article deals with two peasant communities who, inspired by the prophecy of Bandeiras Verdes, attributed to Padre Cicero do Juazeiro, organized social movements and moved in the eastern Amazon for more than 20 years in search of a promised land. The studied movements interpret the process in which the frontier is occupied, from the religious and peasant point of view, and can be seen as a metaphor of the frontier peasant looking for its social place.

## KEYWORDS

Peasants - Pará. Frontier. Amazon. Social movements - Pará. Popular religion.

## 1 Introdução

Compreender o processo de criação e gestão de territórios emergentes supõe conhecer os modos de operar dos atores envolvidos, sua relação com os territórios e os significados atribuídos a eles.

Este artigo pensa o território da perspectiva de comunidades camponesas do sul do Pará, que na década de 1960 se organizaram como movimentos sócio-religiosos tendo como referência a busca das *Bandeiras Verdes*, segundo uma profecia atribuída ao Padre Cícero do Juazeiro. A profecia previa a existência de um território sagrado, situado na mata, onde se viveria em paz em uma terra de abundância, que deveria ser alcançada após um percurso penitencial. Duas comunidades - a Missão de Maria da Praia e a Romaria do Padre Cícero - deslocaram-se na Amazônia Oriental por mais de 20 anos à procura desse lugar. Com base em seus referenciais culturais / religiosos estes grupos tradicionais constituíram um movimento social em torno do qual construíram sua identidade.

Procuró tratar no artigo como o território se constrói como espaço sagrado e projeto coletivo para um campesinato que tem na sua história a marca forte da migração e que busca encontrar o seu lugar. Abordo, em primeiro lugar, algumas características do campesinato da Amazônia Oriental, destacando o significado que assume para os camponeses desta região o deslocamento e a ocupação de novas terras.

Em seguida, busco explicitar o significado da profecia das *Bandeiras Verdes*, que permite aos grupos situarem-se no espaço e no tempo a partir de referenciais mítico-

-religiosos, fornecendo-lhes os parâmetros para a construção dos movimentos. E, finalmente procuro mostrar de que a forma a *Missão de Maria da Praia* e a *Romaria do Padre Cícero* constroem seu projeto religioso visando estabelecer a comunidade em um território sagrado<sup>1</sup>.

## 2 Campesinato da Amazônia oriental - a cultura da andança

O campesinato que historicamente se constituiu na região sul do Pará se caracteriza por uma intensa mobilidade espacial, fruto de migrações sucessivas, sendo comum a experiência de várias mudanças numa mesma geração. Esta *andança* não significa nomadismo, mas uma vida marcada por mudanças: de lugar, de relações, de atividades.

A Amazônia Oriental foi em vários momentos históricos lugar de projeção de sonhos e esperanças para migrantes vindos de todos os lados, especialmente nordestinos. No início do século XX, a exploração da borracha, que se fez em grande parte com a mão de obra nordestina se apresentou como uma alternativa para aqueles que viam esgotadas as possibilidades de sobrevivência na região de origem. O garimpo de cristal em Goiás atraiu muita gente na década de 1930 e 1940. O povoamento de Tocantins, sul do Maranhão, sul do Pará se fez principalmente por piauienses, cearenses, baianos. Para os sertanejos nordestinos a Amazônia era sinônimo de mata, de verde, contrapostos à sequeidão do sertão, possibilidade de plantio, de fartura. Com esta perspectiva, famílias inteiras migravam contando com a possibilidade de se apropriarem de áreas não ocupadas por grandes donos de terra.

1. Este trabalho é parte da tese de doutoramento: *À procura das Bandeiras Verdes: viagem, missão e romaria - movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental* (2001) apresentada na UNICAMP, Campinas.

*Mataria bruta, sem sinal de cristão*, onde se tinha que enfrentar *feras e índios*, onde era necessário *amansar o lugar*.

A forte vivência da mobilidade deste campesinato que se evidencia pela recorrência do deslocamento espacial se manifesta também na subjetividade dos atores como componente de sua visão de mundo e como valor orientador da ação. O tema da mobilidade é recorrente em trabalhos de diferentes autores que se voltam para o estudo do campesinato da Amazônia Oriental, mesmo que assumam perspectivas teóricas diferentes.

Na análise da formação do campesinato maranhense, Keller (1975, p. 699) diz:

... no universo do lavrador, a transitoriedade é uma constante. Seu mundo é um mundo de bens escassos e fugazes. E é por isso que em sua história de vida não há marcos temporais, mas espaciais: ele sai de um local x para outro y e desfila toda uma série de deslocamentos de povoados e centros agrupados por regiões...

Martins (1983, p. 17) não se atém ao campesinato de fronteira, mas amplia a importância da mobilidade para o campesinato brasileiro: "... o camponês brasileiro é desenraizado, é migrante, é itinerante. A história dos camponeses-posseiros é uma história de perambulação. A história dos camponeses proprietários do sul é uma história de migrações".

A recorrência do tema da mobilidade como elemento importante para o entendimento do campesinato brasileiro, não significa concordância em relação às formas de explicá-la. Vários fatores são destacados como elementos determinantes da mobilidade: características técnicas da agricultura camponesa, relações sociais articuladas

pelo parentesco, determinações de ordem estrutural, relacionadas à propriedade da terra. Na verdade, todos estes elementos contribuem para compor o quadro da mobilidade, embora não sejam suficientes, a meu ver, para compreendê-la.

Vários autores discutem este tema. Alguns associam a mobilidade às características técnicas da agricultura itinerante ou agricultura de *coivara*, praticada tanto por lavradores de fronteira como pelos de áreas tradicionais, sob o marco de uma terra abundante e disponível. Candido (1971, p. 177) "entende a mobilidade como um recurso a que o caipira recorre para restabelecer o equilíbrio ecológico e social próprio de sua cultura: terra virgem disponível, abundância de caça e de pesca, fraca densidade demográfica". Em um sentido que se aproxima, Esterci (1987, p. 116), analisando o campesinato do Mato Grosso, aborda a migração dos posseiros como

Uma forma de restabelecer o equilíbrio entre necessidades e recursos disponíveis através do deslocamento espacial, sugerindo que a migração do pequeno produtor não se faz apenas em função de pressões exercidas por outros grupos sociais, mas também como uma regra social interna do grupo.

Em muitas situações camponesas da Amazônia Oriental, a prática de cultivo é itinerante. Está baseada na fertilidade da mata recém-derrubada e utiliza com facilidade o deslocamento para novas áreas como estratégia de reprodução frente ao esgotamento da terra, deficiências do terreno e outras. Como dizem, saem à procura de *matarias pra trabalhar*: "...o velho (pai) deu vontade de vim pro Pará. Mudamos pra beira da mata grande que a mata lá (Maranhão) estava pouca. Pessoa fraca, interesse

é procurar lugar que tem mata pra trabalhar” (RAIMUNDINHO, 1987)<sup>2</sup>.

Uma das formas de ocupação se faz por meio da constituição dos *centros*, pequenos agrupamentos de famílias de lavradores que, em geral, possuem laços de parentesco ou são migrantes procedentes da mesma região de origem, e que se constituem, a exemplo dos bairros rurais paulistas, numa unidade básica de sociabilidade. O sistema de roça, baseado na derrubada da mata, faz com que os cultivos se desloquem, distanciando-se das residências, o que leva à fundação de novos aglomerados para onde se dirige parte dos habitantes<sup>3</sup>.

O outro componente importante na articulação dos deslocamentos são as relações de parentesco. Martins (1997, p. 176) se refere à existência de uma espécie de “sociedade transumante”, uma estrutura migrante que se constitui na referência das populações camponesas da fronteira, onde uma rede familiar extensa se espalha por um amplo território. É comum nos depoimentos sobre os deslocamentos a referência aos familiares, seja como obrigação de acompanhar pais, marido, irmãos, seja como estímulo da migração através de notícias de parentes que já mudaram e que oferecem abrigo e apoio para os chegantes.

Chega aquela época que alvoroça tudo. Diz: se lá estiver bom, manda me chamar. Chego aqui, me dou bem. Ai já falo com um companheiro, aquele avisa outro e aí vai. Diz: vou buscar lugar pra dar de comer a meus filhos. Com pouco está carreando, vem um, vem outro, tudo caçando melhora. (Luis, 1987)

Os parentes já estavam em Porangatu (Goiás), quatro irmãos já tinham vindo. Vim com a mãe (do Maranhão). O pai largou dela e meu irmão mandou buscar. Chegou aí, passou quatro anos, casei. Vim pro Pará. Não era bem de gosto não, mas tinha que acompanhar o marido. (Delza, 1987)

A agricultura itinerante e as relações familiares que compõem a mobilidade camponesa estão articuladas em uma rede de relações mais amplas que estruturam a agricultura brasileira, que se constituiu historicamente sob o marco da dominação da grande propriedade e da existência de áreas livres passíveis de serem ocupadas pelo sistema de posse. Neste contexto, Wanderley (1996, p. 9) define a história do campesinato brasileiro como “o registro das lutas para conseguir espaço próprio na economia e na sociedade”. O deslocamento em direção à fronteira se constitui, para os camponeses, numa possibilidade de se desvencilhar das relações de dominação dadas pela grande propriedade, ainda que para isso eles deviam, em alguns contextos, recorrer a esta estratégia de forma recorrente.

A pobreza viaja toda vida na frente, a riqueza no aceiro. É os bestaião amansando a mata e os ativos atrás tomando. É o que aconteceu no Maranhão e Goiás, o pobre abrindo estrada na frente, o rico atrás tomando. O pequeno não tem as mangas pra tocar questão com o rico. Quando dá fé já chegou a carta do barão (Urbano, 1988).

Se de um ponto de vista macro estrutural a migração para novas áreas responde

2. Nome do depoente e ano do depoimento. Os depoimentos apresentados no artigo são de participantes da Missão de Maria da Praia e da Romaria do Padre Cícero.

3. Sobre a formação de Centros, ver Keller (1975), Velho (1972), Andrade (1973) e Santos (1981)

às dificuldades de reprodução do campesinato em determinadas regiões, do ponto de vista dos sujeitos, o deslocamento para novas áreas aparece como a afirmação de um projeto de autonomia. Neste projeto destaca-se a valorização do *trabalhar para si*, ser dono de seu tempo, ser *liberto*, em oposição a trabalhar em *terra de dono*, trabalhar *de alugado*, ser *cativo*.

Vários pesquisadores têm identificado a presença do binômio *cativeiro/liberdade* no imaginário das populações camponesas, não só na Amazônia Oriental como em outras regiões brasileiras<sup>4</sup>. O *cativeiro*, que tem como referência primeira a escravidão, é associado a situações diversas de dependência e sujeição das quais os camponeses procuram escapar. A sujeição não se restringe ao emprego assalariado ou trabalhos diversos para o grande proprietário, mas se estende a qualquer situação em que o lavrador sente cerceada sua liberdade, que ele pretende preservar a qualquer custo. A liberdade se associa principalmente à possibilidade de decidir sobre o uso do tempo, sobre a atividade a ser desenvolvida e sobre

as mudanças que venha a fazer. O projeto de autonomia é entendido, por vezes, como a proposta de uma vida de *sossego* distante das pressões externas, que permita viver com mais *tranquilidade*.

Neste contexto, a existência de uma terra livre, abundante, aparentemente inesgotável, disponível para ser apropriada, torna a mobilidade espacial uma estratégia privilegiada para garantir ao mesmo tempo a sobrevivência e a liberdade.

Uma implicação decorrente deste modo de ocupação é o do valor atribuído à terra. Para determinados grupos camponeses a terra é considerada um patrimônio da família, que está associado a um território particular<sup>5</sup>. Neste caso, possuir uma terra e se fixar nela pode significar a conquista da autonomia. A perspectiva do campesinato de fronteira, ao contrário, associa a ideia de liberdade à possibilidade de se deslocar, se afastar do que oprime, procurando um *lugar* melhor<sup>6</sup>.

Mudar-se pode ser a solução encontrada para resolver problemas de diversas ordens: conflitos com parentes e vizinhos no local de moradia, dificuldades relacionadas

4. Sobre o tema, ver Velho (1972, p. 130) e (1987), Martins (1983, p. 131) Sigaud (1979, p. 209), Soares (1981, p. 214), Paoliello (1999, p. 76). A presença destas categorias no imaginário camponês nordestino parece ter suas raízes históricas no contexto social e ideológico da escravidão colonial. Palácios (1990), ao analisar a formação do mercado de trabalho do nordeste açucareiro do século XIX, focaliza as turbulências sociais mostrando que parte do campesinato se embrenhou na fronteira do agreste para manter uma autonomia relativa se afastando do Estado, considerado como hostil e capaz de reduzi-los a um novo tipo de escravidão. Segundo ele, os pobres do século XIX interpretavam o processo de abolição como uma ameaça letal à sua liberdade. O autor mostra, por exemplo, que a exigência por parte do Estado do regulamento do registro civil – apelidado de lei do cativeiro – foi interpretado como uma tentativa de reduzir os pobres livres a um novo tipo de escravidão, uma vez que, tradicionalmente, os registros eram referentes à entrada de escravos no país. Esta poderia ser, por hipótese, a raiz histórica da desconfiança encontrada por Velho (1972, p. 130) entre camponeses paraenses que se referiam à possibilidade do Presidente da República lhes tirar as terras promovendo a volta do cativeiro.

5. Ver Woortmann (1995).

6. Referindo-se aos agricultores do Nordeste, Maurel coloca que a terra não é “o território patrimonial”, mas “um bem em devir, um patrimônio sobre o modo imaginário que o nordestino pode esperar constituir...” apud Wanderley (1996, p. 18-19). Wanderley entende que a grande mobilidade espacial demonstra que os camponeses estão ainda na busca de seu espaço próprio e definitivo. (idem, p. 19).

à produção e qualidade da terra, doenças e mortes de pessoas da família.

O companheiro não sai do lugar pra caçar piora só sai pra caçar melhora! Às vezes a senhora se dá bem com o lugar mas não se dá bem com os vizinhos. Mataria boa, muita caça, aguada boa! Vamos pra lá! Vamos tocar roça! O lugar é bom, mas não se dá com o pessoal. Às vezes acontece que a mata é pouca pra trabalhar. Antes de ficar ruim com tudo... vamos caçar lugar melhor! Sai enquanto está melhor. Às vezes está bem arranjado...mata um! Não pode ficar ali. Um filho faz uma sujeira! Os pais desgostam. Uns é procurando um amigo, outros um parente, outros brigam. Não tem uma muda sem uma desculpa. É igual à morte, não vem sem uma desculpa (URBANO, 1988).

Neste depoimento, Urbano parece indicar que as razões do deslocamento vão além das justificativas, *a desculpa*, dadas para a mudança. Como a morte, ela vem, independente dos motivos. Eu diria que ela está impregnada na subjetividade, como uma disponibilidade para migrar, para se des-prender, forjada na experiência histórica destes grupos.

*Caçar melhora, caçar destino*, não significa investir esforços na construção de um patrimônio em um local determinado já dado, ou seja, *mudar o existente*. Implica sim, em investir na aventura, no desconhecido, procurar um novo espaço que ofereça condições melhores, ou seja, *mudar-se*. Trata-se da busca de um *novo lugar* social, um *lugar melhor*, recorrentemente negado, que se traduz na busca de um *lugar novo*.

Neste contexto, a vida é concebida como viagem, travessia. A itinerância se associa à *impermanência*, ao não definitivo, ao que não é, mas será. A vida passa a ser projetada para o futuro e o futuro é sempre mais à frente.

### 3 A profecia das Bandeiras Verdes

As histórias sobre *Bandeiras Verdes* fazem parte do imaginário popular, são fragmentadas e esparsas e se encontram espalhadas no interior do Piauí, Maranhão, Tocantins, Goiás, Mato Grosso e Pará. A profecia atribuída ao Padre Cícero foi o alento de muitas famílias que migraram para a região nas décadas de 1950, 1960, elemento reforçador da esperança, atribuidor de sentido ao deslocamento. Muitos lavradores da região sul do Pará, do Tocantins, Maranhão e Mato Grosso afirmam terem vindo para a Amazônia à procura da *Bandeira Verde*, ou das *Bandeiras Verdes*. Vários autores que pesquisaram na região fazem menção a elas: Martins (1980, 1983, 1997 e 1998), Velho (1987), Sader (1986), Santos (1981) e eu própria (VIEIRA, 1981, 1988 e 1989).

É difícil avaliar a extensão da profecia e mesmo sua origem. Santos faz referência às *Bandeiras Verdes* entre camponeses no Maranhão, no Vale do Rio Caru: "...os velho contava, meu avô contava, que entonce esse Ciço Romão disse que quando desse certas eras era pra nós percurá as Bandeiras Verdes, à beira dos rios grandes, as florestas" (SANTOS, 1981,p. 20)

Sader (1986), pesquisando na região do Bico do Papagaio, Tocantins, também encontra lavradores que atribuem a migração para a região à procura das *Bandeiras Verdes*:

Eu vim atrás das Bandeiras Verdes, que quer dizer as matas...O pessoal tem que procurar as matas... porque daqui pro fim dos séculos o pessoal vai aumentando e vai diminuindo a produção. E a gente tem pra escapar as Bandeiras Verdes, que será melhor...

Martins (1989, p. 196) diz ter encontrado ao longo do rio Araguaia, numa exten-

são de aproximadamente oitocentos quilômetros, grupos camponeses chegados à região inspirados na profecia, procurando o lugar das *Bandeiras Verdes*, “que ninguém sabe dizer exatamente o que é nem onde é”.

Na minha pesquisa ouvi muitas referências às *Bandeiras Verdes* tanto na *Missão* como na *Romaria*<sup>7</sup>, mas também em outros grupos semelhantes da região Sul do Pará como na *Organização do Divino Pai Eterno*, em Barreira de Campo, no grupo de Raimundo *Mãozinha* em Conceição do Araguaia e no estado de Tocantins, entre *Romeiros do Padre Cícero do Pé do Morro*. Em todos eles as *Bandeiras Verdes* apareciam como indicativas do *lugar* para onde deveria se dirigir o grupo. Individualmente, principalmente na *Romaria*, ouvi alusões à história das *Bandeiras Verdes* como algo aprendido na infância, mencionado pelos mais velhos, do *tempo dos antigos*, atribuído aos *padres* e, na maioria das vezes, ao Padre Cícero<sup>8</sup>.

Aqueles padres de boa vida, tudo que eles falavam era verdade. Quando for pro fim do povo há de vim um tempo que aquele que quiser uma boa vida tem que procurar as Bandeira Verde. Perguntava pra mamãe, ela dizia que eram as matas. Os padres diziam que era pro lado que o sol entra. Tinha gente que vinha e voltava (do Piauí)...Gente que ia em Juazeiro, ia lá, falava com Meu Padrinho. Ele falava das Bandeira Verde e os outros contavam. (ALMERINDA, 1988).

Não há como afirmar que o Padre Cícero tenha efetivamente falado em *Bandeiras*

*Verdes*. Segundo Monsenhor Augusto, que vivia em Conceição do Araguaia, Pará, desde 1933, o padre Cícero, por volta de 1908-10, no período da exploração da borracha, instruía seus romeiros para que fossem para a *Bandeira Verde*, atravessando o Araguaia, para *escapar dos jagunços*.

Independentemente da veracidade da origem histórica, o mito se constrói sob a legitimidade do padre e sua formulação é atribuída a um tempo mítico, o *tempo dos antigos*.

Os depoimentos expressam diferentes versões que apontam aspectos específicos, mas conservam um núcleo comum. As *Bandeiras Verdes* são concebidas como um *lugar*: espacial, natural e social.

Primeiramente as *Bandeiras Verdes* são definidas por uma localização espacial, são um *lugar*, ou talvez fosse melhor dizer, uma direção, que aponta para onde se deve ir. As bandeiras ficam para oeste, coincidente, portanto, com a região da fronteira inexplorada, onde só existem as *matas*.

Algumas versões as situam além do rio Araguaia: “Padre Cícero mandava o povo procurar a Bandeira Verde, travessar o rio grande pra o outro lado. E rio grande pra cá, pra Bandeira Verde, é o Tocantins e o Araguaia” (BENTO, BARREIRA DE CAMPO, 1988).

No entanto o *lugar* não é fixo e pode ir se deslocando, podendo ser sempre mais a frente. “A chuva vai procurando as matas, a Bandeira Verde vai seguindo para frente e aqui vai ficando a sequidão. Se as matarias acabar o inverno fica mais fraco. A Bandeira Verde aqui já acabou, tá seguindo para frente” (TEREZA, CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA, 1988).

7. Trata-se da Missão de Maria da Praia e da Romaria do Padre Cícero que serão designadas no artigo simplesmente como Missão e Romaria

8. Ainda que eu tenha encontrado referências às *Bandeiras Verdes* nos diferentes grupos, sua presença é mais enfática entre os originários do Piauí e Maranhão. Compreender por quê exigiria uma pesquisa na região.

Este *lugar*, que fica para oeste, parece estar referido ao mundo natural, expresso na *mata*, no *verde*. A mata é dádiva e fartura: lugar de reserva e abundância de caça e pesca, que oferece o húmus, a palha, as frutas, o *conforto da mata*.

Pode-se dizer que este lugar de natureza, inexplorado e fértil, é também entendido como um lugar social possível para os que *não têm lugar*, que deixam as *terras de dono*, a *terra medida* e saem à procura de *matarias pra trabalhar*. Neste sentido é concebido como um território livre, espaço passível de apropriação, lugar de proteção e *sossego*. Maria da Praia dizia

que tinha chegado o tempo de procurar as Bandeiras Verdes, que era pra nós viver sossegado, tranquilo. Feliz daquele que atravessasse o Araguaia, pras Bandeira Verde, ao menos 20 léguas do rio. Quando fosse no fim dos tempos ia ser evitado de muitas coisas. (EPIFÂNIO, 1988)

Os significados das *Bandeiras Verdes* expresso nas *matas*: virgem, farta e livre que se localiza a oeste parecem opor-se ao terreno esgotado, à seca e fome e à *terra medida* e de *dono* característicos dos locais de origem, especialmente do nordeste. A divisão entre estes dois mundos aparece, em algumas versões, representada pelos rios Araguaia ou Tocantins. O rio, que *no*

*final das eras ia ferver*, faria definitivamente o corte entre os dois mundos, impedindo o trânsito entre eles<sup>9</sup>. “Diz que o rio (Araguaia) ia secar e ferver as águas, né” (BENTO, BARREIRA DE CAMPO, 1988). “Feliz daqueles que atravessasse o Araguaia. No fim das eras os daqui chorava pelos de lá e os de lá pelos de cá” (NATIVO, 1988)<sup>10</sup>.

A passagem de um mundo para outro parece expressar, de um ponto de vista mítico, a trajetória do campesinato nordestino em direção à Amazônia, na sua busca de um lugar social. As *Bandeiras Verdes* aparecem neste contexto como uma espécie de Terra Prometida do Êxodo: um lugar de abundância anunciado pelas profecias, que supõe uma caminhada para ser atingido. Mas esta perspectiva combina com a escatologia. Esta profecia se cumprirá para aqueles *que ouvem* a voz divina, num tempo em que as catástrofes *hão de vir*. É no contexto temporal que o lugar das *Bandeiras Verdes* ganha seu pleno sentido.

Desta forma pode-se dizer que as *Bandeiras Verdes* expressam uma leitura do processo de ocupação da Amazônia, do ponto de vista de um campesinato cujo patrimônio simbólico é constituído significativamente pelo catolicismo popular que se apoia na tradição judaico-cristã, ainda que composta com elementos de outras tradições religiosas. As *Bandeiras Verdes* re-significam a *andança*, atribuindo outro sentido à migração.

9. Segundo Ribeiro (1982: 222), há depoimentos que localizam a Terra sem mal dos tupi-guarani além de “um grande rio”.

10. Uma das explicações que me foi dada para o fato das águas ferverem baseia-se na crença de que uma grande pedra se deslocaria da serra do Araripe, no Ceará – um local de passagem frequente para os migrantes que iam do nordeste para a Amazônia – e se transformaria numa imensa bola de fogo que viria rolando, secando os rios por onde passava, até atingir o Araguaia. Ultrapassar o rio seria uma forma de garantir a imunidade. Segundo Leônidas, em 1954, um grupo de aproximadamente 40 pessoas saído de Dureré (Tocantins) à procura das Bandeiras Verdes estava temporariamente na beira do Araguaia. Certa noite, os participantes foram tomados pelo pânico, acreditando que a pedra estaria chegando ao rio e se lançaram na travessia durante a madrugada. A maior parte do grupo teria morrido afogada.



Elas anunciam um lugar de repouso e proteção para os que vivem na errância de um mundo conturbado que será destruído. Mas para chegar até lá é preciso continuar andando. É dentro desta visão do mundo e da história que os movimentos tomam corpo.

#### 4 Construção do território sagrado

Tanto na *Romaria* como na *Missão* o projeto do grupo foi o de empreender *uma viagem* pela mata, o que efetivamente ocorreu por vários anos, em direção a um lugar para o qual estavam sendo conduzidos pelos *guias* espirituais, que ordenaram o início da viagem e se comunicavam constantemente com os líderes dos grupos: Maria da Praia, na *Missão* e Justino na *Romaria*.

##### 4.1 O trajeto da estrada e os anos de viagem

Nos dois grupos o percurso espacial aproxima-se. Saindo de locais diferentes, eles ficaram a uma distância de aproximadamente 70 quilômetros um do outro, no centro do Pará. A *Missão de Maria da Praia* saiu de São Miguel do Araguaia/Tocantins, em 1964, alcançou o norte de Mato Grosso, em Santa Terezinha, tomou a direção noroeste, entrando no Sul do Pará e caminhou em direção à Área Indígena Kayapó. Num percurso mais horizontal, o grupo liderado por Justino saiu de Rio Preto, no Sul do Pará, em 1967, encontrou-se com outro – a

*Romaria de São Valentim* – e avançou na direção oeste, chegando também na Área Indígena (ver mapa).

Na *Missão*, os participantes construíram perto de 350 quilômetros de estrada<sup>11</sup> e realizaram quatro mudanças para *lugares*<sup>12</sup> diferentes. Em 1976, quando a líder já havia morrido, o grupo se deslocou para dentro da Área Indígena, retornando três anos depois para o *lugar* anterior, onde Maria da Praia estava enterrada. Em 1994, parte do grupo acompanhou Alda, a filha de Maria da Praia que a substituiu na liderança, para uma área a 10 quilômetros dali.

Por um período de aproximadamente 10 anos, os participantes não tiveram contato com praticamente ninguém, devendo fazer uma viagem de dias para chegar a Santa Terezinha, no Mato Grosso, onde iam abastecer-se com provisões. Somente no final da década de 70 começaram a ter contato com fazendas que chegaram à região e com os índios. O grupo iniciou sua viagem com aproximadamente 40 participantes, em grande parte, parentes da líder, chegando a ter aproximadamente 150 pessoas no final da década de 1990<sup>13</sup>.

Em extensão, o trajeto da *Romaria* foi menor que o da *Missão* aproximadamente 180 quilômetros. No entanto, os romeiros mudaram-se um número maior de vezes, tendo construído sete *estações*<sup>14</sup>. Ainda que a estrada dos romeiros também tenha percorrido uma área de baixa densidade popu-

11. As distâncias são estimadas a partir de informações dadas pelos grupos.

12. Denominação utilizada para designar os locais onde o grupo permanecia por períodos de 2 ou 3 anos.

13. Durante o percurso houve uma diminuição do número, ocasionada por algumas desistências de participantes e de mortes provocadas principalmente pela malária. Posteriormente o grupo cresceu, o que ocorreu, basicamente, em consequência do aumento vegetativo. Este processo foi mantido nas décadas de 1980 e 1990. O grupo permanece no local até hoje, ainda que parte dos membros das novas gerações tenham se mudado para cidades próximas.

14. Denominação utilizada para designar os locais onde o grupo permanecia por períodos de 2, 3 ou 4 anos durante o percurso.

lacional, o contato com o mundo externo foi sempre maior do que na *Missão*. Os romeiros circulavam pela região, nos pequenos povoados e entrepostos das fazendas, que começaram a ser implantadas no fim da década de 1960 e na de 1970.

A estrada da *Romaria* sempre esteve dentro do estado do Pará. Durante o percurso o grupo enfrentou uma região de serras, o que tornou penosa a construção da estrada e a sua localização. Chegando na divisa da Área Indígena Kayapó, os romeiros foram convidados pelos Gorotire a mudaram-se para dentro da Área, onde ficaram até 1991. Nessa época, o grupo foi expulso pelos índios. Tendo recebido do Incra a oferta de uma área de Reforma Agrária, distante cerca de 70 quilômetros de Santana do Araguaia, os romeiros fizeram o caminho de volta<sup>15</sup>.

A construção da estrada e a fundação dos lugares constituíam-se na infraestrutura dos movimentos, que projetavam no espaço a construção de seu projeto religioso. Desde o rumo da estrada até a escolha dos lugares, tudo era revestido de significados próprios e procedimentos rituais e interpretado como fruto de um sentido providencial.

#### 4.2 A estrada de Maria da Praia e de Meu Padrinho

Nos dois grupos os romeiros falam da *nossa estrada* para referir-se ao caminho que construíram na mata virgem. Na *Missão*, o momento, direção e duração da construção da estrada eram totalmente determinados por Maria da Praia, que anunciava para o grupo as ordens recebidas por ela de seus *guias espirituais*, os *Índios*. A cada ano ela saía pela mata, por quatro ou cinco meses, acompanhada por um grupo de homens que iam abrindo picadas com facões. Durante a construção o grupo pernoitava nos *pousos* que recebiam nomes ligados basicamente a situações do cotidiano vivido na *viagem*<sup>16</sup>. Os *pousos* serviam de orientação mapeando os lugares da floresta. Com os nomes, os devotos iam se apropriando dos espaços, inscrevendo sua história na natureza virgem<sup>17</sup>.

Também na *Romaria* a construção da estrada obedecia a ordens espirituais, quanto à época da viagem e ao rumo do caminho. Quem determinava o momento da mudança de *estação* era *Meu Padrinho*<sup>18</sup>, que era recebido em transe por Justino e dava as instru-

15. Durante o percurso houve alterações significativas na composição demográfica do grupo, que no início reunia cerca de 300 participantes. Desistências e mortes, principalmente causadas pela malária, reduziram o grupo a 50 pessoas na estação de Santa Terezinha. Houve uma recuperação com a entrada de novos adeptos, chegando o grupo a ter novamente quase 300 participantes em Santo Antonio. Depois de entrar na área Indígena a Romaria voltou a diminuir. Em 1991 o grupo era composto por aproximadamente 100 pessoas e voltou a aumentar quando se mudou para Santana, em função do retorno de antigos seguidores, mas foi reduzido novamente em função da saída de romeiros. O terreno em que se fixaram era extremamente árido - área de pastagens - e o grupo encontrou enormes dificuldades para sobreviver, chegando a arrendar a terra para pecuaristas da região. Aos poucos as famílias foram se dispersando, inclusive a liderança.

16. Foram nomeados pelo grupo 114 pousos. Há inúmeras referências a animais, geralmente os de caça - Mutum, Anta, Jabuti, Traíra - a ribeirões e olhos d'água - Corgo, Lagoa, Cacimba - e a santos - S Pedro, S Bartolomeu.

17. Godoi (1999:112-113) aponta entre os camponeses de Zabelê mecanismos semelhantes, em que "a memória se inscreve no solo do lugar", criando o espaço social. Trata-se, segundo a autora, de uma "memória de ações" que registra a história do grupo. O mesmo ocorre na Missão.

18. Forma como o grupo se referia ao Padre Cícero, guia da Romaria.

ções de onde a estrada deveria ser cortada. O momento da mudança do grupo de uma *estação* para outra era cercado de rituais. Em procissão, o grupo acompanhava as imagens que puxavam o cortejo. Havia regras para o que podia ser levado na mudança. Praticamente tudo devia ser deixado na estação anterior: colheitas, criações, levando-se apenas sementes e um casal de cada animal.

### 4.3 Os lugares e as estações

Os *lugares* e as *estações*<sup>19</sup> constituíam, de certa forma, o *mundo* dos movimentos que, do ponto de vista físico, estava delimitado pela área de atividade das comunidades. Os dois grupos referiam-se a este espaço como *aqui dentro* em oposição ao *lá fora*, fora de seu *mundo*.

Nos dois casos o espaço construído estava dividido em três áreas que configuravam um espaço periférico, um intermediário e um central, nos quais se desenvolviam atividades diferentes. A área periférica mais externa e distante da igreja - incluía os espaços destinados às atividades cotidianas voltadas para a sobrevivência dos grupos: roças e pastagens, as áreas de mata (utilizada para a caça e coleta) e o rio (utilizado para a pesca, abastecimento de água, banho e lavagem de roupa). A área intermediária, composta pelo conjunto de casas construídas em torno da igreja<sup>20</sup>, configurava no espaço a comunida-

de sagrada, sendo fundamentalmente uma área de moradia e convivência. Finalmente, uma área interna, central e sagrada onde se situava a igreja marcada pelo *cruzeiro* erguido na sua frente que vinculava os grupos à dimensão sobrenatural.

Pode-se dizer que nas *estações* e nos *lugares* caminhava-se do externo, periférico e profano para o interno, central e sagrado - materializado na igreja - que dava as diretrizes da organização deste *mundo*, resultado da aliança dos homens com o sagrado.

É preciso lembrar que o *mundo* que se concretiza nas *estações* e nos *lugares* é móvel. Ele é um ponto do caminho que ganha sentido em um percurso, na *estrada*, que se dirige para um *centro*, que está em outro espaço e no futuro.

### 4.4 Missão e Romaria - paradigmas da construção dos movimentos

Os referenciais que permitem aos movimentos estruturarem a *viagem* da mata são os do catolicismo popular. É aí que os devotos vão buscar inspiração, tomando suas crenças e práticas como paradigmas para a construção de seu projeto. São as noções de *Missão* e *Romaria* que dão forma aos movimentos, delineando o contorno dos grupos enquanto empreendimento social e religioso. Ser romeiro *do Padre Cícero* e ser da *Missão de Maria da*

19. Esta denominação significa, segundo os romeiros, a referência a um lugar provisório, onde se está de passagem.

20. Na Missão, antes de morrer, Maria da Praia determinou que as casas de seus cinco filhos fossem construídas num círculo que se fechava na igreja, ficando as dos demais situadas num círculo externo. As moradias dos filhos representavam os mistérios do terço e a igreja, Maria da Praia e sua missão. Na Romaria as casas eram de pau-a-pique, construídas em um quadro em torno da igreja, que ocupava o lugar central. A frente da igreja definia a característica da estação. Voltada para o poente, se a expectativa fosse a de seguir logo para frente, ou para o nascente, se a expectativa fosse permanecer por mais tempo na estação, esperando novos romeiros.

*Praia* atribui aos participantes dos grupos uma identidade<sup>21</sup>.

A *Missão* se apropria e redefine as *Santas Missões* promovidas no interior de Goiás, Maranhão e Piauí por capuchinhos e franciscanos<sup>22</sup>. A *Missão* de Maria da Praia pode ser vista como a performance de uma Missão sertaneja, ambulante e permanente pela mata. Ela costumava dizer aos filhos que eles estavam em uma *escola* e teriam que prestar contas do que tinham aprendido, diante do tribunal divino. Esta noção deixa transparecer o caráter catequético, de evangelização missionária, que Maria da Praia atribuía à sua *Missão*. Dizia ela nos seus conselhos: “Dou todos esses conselhos é pra nós ganhar as nossas luzes...o nosso pai é quem nos dá a luz das *Santas Missão*. Estamos escutando os conselhos todos os dias eu não obrigo eu aviso porque sou avisada, sou mandada para isso...” (Livro de Conselhos).

As experiências religiosas dos participantes dos movimentos estudados movem-se dentro do universo das romarias. Não por acaso as principais devoções existentes nos grupos estão referidas aos “santos” de centros de romaria de Goiás e do nordeste: Divino Pai Eterno, Bom Jesus, Nossa Senhora da Abadia e Padre Cícero<sup>23</sup>.

No grupo de Justino, a *viagem de Meu Padrinho*, tal como a peregrinação tradicional para Juazeiro, é vivida como uma romaria. No entanto, o movimento altera o ponto de destino, transferindo-o para o centro da mata, que se torna um espaço sagrado. Além disto, transforma *Meu Padrinho* do Juazeiro em um missionário peregrino que orienta a *viagem*.

A *viagem na mata* vivida de forma ritualizada como *Missão* e *Romaria* permite aos devotos viverem em um tempo e espaço sagrados que assume a forma de peregrinação. No entanto, diferentemente das romarias a santuários em que os romeiros vivem uma representação, nos movimentos a representação transforma-se na própria vida, o que torna a viagem sem volta. Não se trata apenas de fazer uma romaria, mas de viver em romaria. Este caminho tem um destino. Quando os romeiros mudam, eles vão em direção ao *Ponto Final* (na *Romaria*) e a um *Lugar de Sossego* (na *Missão*).

#### 4.5 O Lugar de sossego e o Ponto final – topos e utopia

A existência de um ponto final de chegada da peregrinação, apontada nos dois movimentos o *Lugar de Sossego* na *Missão* e o *Ponto Final* na *Romaria* situa e articula a trajetória dos grupos, fornecendo um eixo para os movimentos. Ele dá a direção, define o objetivo, alinhavando a caminhada.

Ainda que, nos dois grupos, não se define a localização exata do ponto de chegada, há muitas indicações para qualificá-lo. Primeiramente ele é um *lugar* situado espacialmente no mundo terreno. Fica no centro da mata na *direção do pôr-do-sol*. No entanto, é um lugar *encantado*, visível apenas para alguns e que só será revelado para todos no momento apropriado. Este lugar se aproxima da utopia judaica da Terra Prometida que surge como promessa a ser atingida após o Êxodo, em que se vive um tempo de cativo durante o qual se realiza, como os romeiros, uma lon-

21. A referência à romaria e missão aparece também em outros movimentos sócio-religiosos, como por exemplo, nos relatos do movimento de Pau de Colher, registrados por Pompa (1995).

22. Sobre Missões populares ver Hoornaert (Cehila, 1992) e Miscowski (1988).

23. Sobre romarias ver Sanchis (1983), Azzi (1979) e Steil (1996).

ga caminhada. Segundo os participantes, o ponto de chegada é um lugar já predestinado para eles pelo mundo espiritual em um tempo mítico: *o começo do mundo na Romaria* e o tempo em que *Jesus andou na terra*, na *Missão*. “Essa terra (do Ponto Final) foi tirada do começo do mundo pra esse fim. Lugar lá é dele (do Padre Cícero), lugar de reserva, separado pra os *afinale* do *pessoali*” (Urbano, 1988). “Esse lugar já tinha sido escolhido. Quando Jesus andou na terra esse lugar já ficou pra essas Missão. Quando fosse no finzinho é que ia ser descoberto (Domingos, 1988).

O destino dos grupos projetado como um *lugar*, um *topos*, possui múltiplos sentidos. Ele é um lugar mítico que associa propriedades sagradas é *encantado* e predestinado a um espaço territorial, que fica afastado do mundo ordinário e é, ao mesmo tempo, um lugar social, de *sossego* e de *fatura*. Seria possível interpretá-lo como a projeção de um campesinato andante que busca encontrar o seu *lugar* espacial e socialmente e que concebe a realização de seu projeto pela mediação do sagrado. Em outros termos, dentro de um espaço-tempo ritual, os movimentos estariam construindo este *lugar camponês*.

Concluindo, pode-se dizer que a *Romaria* e a *Missão* localizam-se na interseção de três planos: temporal, espacial e espiritual. Vive-se em um tempo de espera que se situa no trânsito, no encontro de dois destes planos: tempo e espaço. De um lado - a leste e no passado - está o mundo da *devassidão* que será alcançado pelas catástrofes do *fim dos tempos*, de onde os romeiros fogem para proteger-se. De outro a oeste e no futuro em direção às *Bandeiras Verdes* está o *Ponto Final*, a Terra Prometida. No trânsito destes tempos e lugares, em direção a um fim, a *viagem* torna-se caminho, o

que permite re-significar a *andança*, fazendo uma leitura sagrada do desenraizamento e dando direção à errância. Mas o tempo de espera faz-se em movimento, é construção, transformação, a viagem é rito de passagem e iniciação, que composto por um eixo vertical o plano espiritual torna o percurso peregrinação e caminho de Salvação. Além disto, o ponto de chegada é projetado sempre mais à frente, o que repõe permanentemente a liminaridade, a transição e o movimento, mobilizando em *romaria* os grupos, reavivando crenças e repondo a utopia.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Manuel Correia de. *Paisagens e problemas do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973.
- AZZI, Riolando. *O Catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- CEHILA (Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina). *História da Igreja no Brasil: primeira época*. In: *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/1. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia*. Peões e posseiros contra a grande empresa. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GODOI, Emília Pietrafesa. *O Trabalho da memória*. Cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora Unicamp, 1999.
- KELLER, Francisca Isabel Vieira. O homem na frente de expansão: permanência, mudança e conflito. *Revista de História*, nº 102, p. 665 – 709, 1975.

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Pioneira, 1975.

\_\_\_\_\_. **Expropriação e violência**. São Paulo: Hucitec, 1980.

\_\_\_\_\_. **Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. Petrópolis: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Vida Privada nas Áreas de Expansão da Sociedade Brasileira**. In: Schwarcz, Lília M (Org.). **História da vida privada no Brasil 4. Contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 659-726, 1998.

MISCOFSKI, Carole. **When men walk dry: portuguese messianism in Brazil**. Atlanta: Scholar's Press, 1988.

PALACIOS, Guilherme. **Imagário social e formação do mercado de trabalho: o caso do nordeste açucareiro no Brasil no século XIX**. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Anpocs 31, p. 123-139, 1996.

PAOLIELLO, Renata Medeiros (1999). **As tramas da herança: da reprodução camponesa às atualizações dos sentidos na transmissão da terra**. São Paulo: USP, 1999. 250 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

POMPA, Maria Cristina. **Memórias do Fim do Mundo**. Para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher. Campinas: UNICAMP, 1995. 181 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

RIBEIRO, René. **Antropologia da Religião e Outros Estudos**. Recife: Ed Massangana, 1982.

SADER, M. Regina C. de Toledo (1986). **Espaço e Luta no Bico do Papagaio**. Tese (Doutorado

em Geografia) Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

SANCHIS, Pierre. **Arraial Festa de um Povo**. As Romarias Portuguesas. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SANTOS, Murilo. **Bandeiras Verdes**. Transformações Econômicas e Sociais no Campo Maranhense. São Luis: CPT, 1981.

SIGAUD, Lygia. **Os clandestinos e os direitos**. Estudo sobre trabalhadores da cana de açúcar em Pernambuco. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SOARES, Luis Eduardo. **Campesinato: ideologia e política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias**. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes/CID, 1996.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária**. Estudo do processo de penetração numa área da transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

\_\_\_\_\_. **O Cativo da Besta-Fera**. In: **Religião e Sociedade**, nº.14/1, Rio de Janeiro: CER-ISER, p. 4 - 27, 1987.

VIEIRA, M. Antonieta da Costa. **Caçando o Destino**. Um estudo sobre a luta de resistência dos posseiros do Sul do Pará. São Paulo: PUCSP, 1981. 374 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais - Antropologia). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1981.

VIEIRA, M. Antonieta da Costa. **Em Busca da Bandeira Verde**. In: **Tempo e Presença**, nº 231. Rio de Janeiro: CEDI, junho, p. 17-18, 1988.

\_\_\_\_\_. **A Fronteira como lugar de Utopia**. In: **Travessia - Revista do Migrante**, nº 3. São Paulo: CEM, p. 26-29, 1989.

\_\_\_\_\_. **À procura das Bandeiras Verdes: viagem, missão e romaria - movimentos**

sócio-religiosos na Amazônia Oriental. Campinas: UNICAMP, 2001. 629 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

WANDERLEY, M. Nazareth Baudel. **Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro**. XX Encontro Anual da Anpocs GT17 Processos Sociais Agrários, Caxambu: Anpocs, 1996.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres**. Colonos do sul e sitiante do Nordeste. São Paulo / Brasília: Hucitec / Editora da UNB, 1995.

## **NOTA SOBRE A AUTORA**

Maria Antonieta da Costa Vieira é doutora em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e tem realizado estudos sobre campesinato, religião e cultura popular na Amazônia oriental e também pesquisas sobre assalariados rurais temporários submetidos a trabalho escravo. É Pesquisadora da Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), com estudos sobre população em situação de rua.

**Recebido em: 19.11.11**

**Aprovado em: 21.12.12**

